

Ist die „Mitternacht der Abwesenheit“ überschritten?

Zur Gottesfrage in der Postmoderne

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden

Europa erscheint nach der Statistik als der einzige Kontinent, in welchem das Christentum im Wachstum stagniert oder rückläufig ist; als bisherige Volksreligion ist es keineswegs mehr einfachhin Träger der Gesamtkultur. Viele christliche Forderungen und Einsichten sind ausgelagert in eine allgemeine Humanität, und diese lebt (gut) von den »Verbrennungsrückständen« der ursprünglichen Botschaft. Ist also das europäische Christentum am Ende oder geht es ihm absehbar entgegen? Sinnfälliges Zeichen: In Deutschland werden dominante Moscheen gebaut (in Köln von einem Architekten aus der berühmten Kirchenbauer-Familie Böhm), aber Kirchen werden „umgewidmet“ (auch zwei namhafte des nicht minder berühmten Architekten Rudolf Schwarz). Sprachlich drückt es sich aus in der freiwilligen Selbst-Entmachtung: Es gibt *noch* so und so viele Christen, aber *schon* so und so viele Andersgläubige – auch wenn die Zahlenverhältnisse nach wie vor eine ganz andere Sprache sprechen.

Tour d'horizont

Ohne es tiefer beweisen zu müssen, dampft es freilich auch in unseren Breiten vor Religiosität wie in einer Waschküche. Esoterik und Spiritualitäts-Markt,¹ auch im Internet, liefern die Angebote, auf die der Glaube der Ungläubigen so gerne zurückgreift. Edelsteine und Dinkelmehl heißen die sanften Heilbringer, wenn es nicht gleich mit Schamanismus, Magie und Satanismus zur Sache geht. Aber auch darin wabert eine Götterdämmerung, denn um Götter oder gar Gott geht es nicht mehr, es geht um jenes vage pantheistische Gefühl, dass es „irgendwie“ ein All-Leben gibt, in das man heute oder später eintauchen will. Wie könnte in einem Lande Religiosität am Ende sein, wo zwar die Auferstehung mehr als fraglich ist, man sich aber als Fußballfan in Hamburg in einen Fanfriedhof des FC St. Pauli

¹ Vgl. K.P. Liessmann, *Warum Faust keine Antwort weiß*, in: Rheinischer Merkur, Nr. 40 (04.10.2007), 24: „Dieser Unernst gehört zur Haltung, die man mit einem modernen Wort ‚Spiritualität‘ nennt.“

einkaufen kann, von dem aus der postmortale (wahrscheinlich leicht stehende) Blick aufs Stadion möglich ist?

Jedenfalls hat das Wort »Religion« Konjunktur. Auf dem 11. Philosophicum in Lech, das im September 2007 stattfand, ging es um die Gretchenfrage: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“ *Robert Menasse* meinte mit der Behauptung verblüffen zu müssen, Religion sei keineswegs mit der Aufklärung langsam, aber stetig abgestorben. Es habe sich zwar herumgesprochen: „Wir können bekanntlich nicht davon ausgehen, dass es einen Gott gibt.“ Dennoch gelte gegenläufig: Religion sei der wichtigste Bestandteil der Geldwirtschaft und habe ihre Güter in diese eingebracht: Transzendenzbezug und Erfahrung von Heil. Religion wird zum „Scharnier ... mit dem der Kapitalismus das Sakrale in seine eigenen Strukturen aufnehmen kann, um so selbst zur Religion zu werden“. Säkularisierung also wäre der größte Trick der Religionen: alter Wein in camouflierten Schläuchen. Am behaupteten Inhalt der Religion, genauer des Christentums, ist nach Menasse natürlich so nichts dran, doch entspricht es schlicht der seelischen Erwartung jenes Höheren, das zur eigenen Überhöhung beiträgt. Kurz, der Mensch will – wider besseres Wissen, aber mit besserem Gefühl – religiös sein, und als solches Grundbedürfnis ist Religion nicht nur nicht tot, sie ist lebendiger denn je. Sie bleibt Wunscherfüllung, Opiat, „Kokain“ (Umberto Eco), wenige Generationen nach Marx und Nietzsche, deren Scharfsinn die menschliche Psyche in ihrem Willen zur Selbsttäuschung unterschätzte. So wenig die Kirchen dieses Gefühl – laut Menasse – einfangen, so sehr bedienen sich moderne Größen dieses wunderbaren Mittels: „Staat und Gesellschaft haben die Tendenz, in Selbstbild und Wirkung spirituell-religiöse Gebilde zu werden.“² Diese unterschwellige Sakralisierung der politischen und medialen „Sterne“ und die Anbetung des Konsums spießen auf, was seit langem als Funktionalisierung der Religion beschrieben wird. Gerade weil die in der Religion angesprochenen Kräfte machtvoll wirken und offenbar in die Tiefe des Menschlichen reichen, wird ihre Energie anderen Zwecken zugeführt: sei es der *ethischen* Zählung einer unübersichtlichen (Welt-)Gesellschaft durch ein angebliches Weltethos der Religionen, sei es der *psychischen* Bedürfnisstillung, die auch Freud anerkannte, zum Beispiel der *Sinnstiftung* in den sinnleeren spätmodernen Lebenswelten, sei es des *medialen* Götzenkultes im „telekratischen Totalitarismus“ (Botho Strauß). Dass Religion *auch* ein gesellschaftliches Instrument ist, eben sozial-ethisch, psychologisch, medial, ist im übrigen unbestreitbar und trifft für alle Religionen zu. Soziologie, Psychologie und die Kommunikationswissenschaft, drei theoretisch agnostische Berufsfel-

² Vgl. R. Menasse, *Das Gesicht der Moderne*, in: *Ebd.*

der, haben längst die Dienlichkeit der Religionen für funktionierende Gesellschaften und Individuen erkannt und – im Unterschied zu früher – ohne Häme beschrieben.

Was damit jedoch völlig ausgeblendet wird, ist die *Unterscheidung* der Religion vom Glauben, also dasjenige, was Judentum und Christentum als Offenbarung über das Wesen Gottes selbst empfangen zu haben behaupten. Diese Offenbarung sperrt sich in vielen Teilen der Vermarktung und geißelt sie sogar rundheraus – wie bei den Propheten, wie bei Jesus, der die Händler als Tempelschänder hinauswirft. Tatsächlich sind menschengemachte Überzeugungen in den Religionen immer wieder am Ende und können als Selbstprostitution entlarvt werden. Über den „lebendigen Gott“ sagen solche Entlarvungen nichts, oder, um den Spieß umzudrehen: Religionskritik der prophetischen Art dient Seinem Namen. Dass sich in der Folge auch aus solchem Glauben abgeleitete »Vorteile« für die Gesellschaft ergeben (können), ist unbestritten: Juden und Christen können durchaus ethisch verlässlicher, verantwortungsvoller, achtsamer auf Schöpfung und Menschenrechte sein als agnostische Zeitgenossen. Sie können sich allerdings auch einer bestimmten Staatsräson verweigern: beispielsweise in bioethischen Fragen, in Fragen der Abtreibung, der Euthanasie, im Umgang mit Homosexualität, Konsumismus, der verlangten Areligiosität von Schule. In Zukunft werden diese Fragefelder härter werden und möglicherweise zum Ausschluss von Christen aus bestimmten Positionen und Gremien führen. Der Wechsel von einer staatstragenden zu einer staatskritischen Gruppe ist für das Christentum der Nachmoderne wohl vorprogrammiert. Daher ist Glaube, der vom lebendigen Gott spricht, im Unterschied zu Religionen keineswegs am Ende, wenn die Religionen im Weltdienst untergehen. Nein, Glaube bleibt Kritik an diesem Weltdienst, sofern Religion das Getriebe staatlicher und sozialer Interessen liebedienerisch ölt.

Romano Guardini bestimmte den Abstand zwischen Religion und Glaube genauer: „Der bloß religiöse Mensch dreht sich im Kreis der Vollkommenheit dieser Welt – das macht das ›numen‹ so fesselnd und schrecklich zugleich. Es lässt sich zwar nicht ausmachen, wann die Brücke vom Ufer der Welt, Transzendenz genannt, die zum Heiligen hinüberführt, aufhört, Welt zu sein, und anfängt, Gott zu werden (im Licht der Gnade ist diese Unterscheidung sowieso überflüssig). Wenn sie aber nur von der Seite der Welt gesehen wird, können die Maßstäbe nur aus dem Raum der Welt genommen werden. Sie greift zwar über sich hinaus, aber ins namenlose Schweigen. Der Vorgriff an sich ist zwar faszinierend, aber die Leere, in die der Ruf des Menschen hineinhalte, läßt ihn erschauern. Erst im Licht der übernatürlichen Offenbarung werden Mensch und Welt richtig gesehen. (...)

Gott) ruft den Menschen an.“³ Falls aber Religionen wirklich in den Inszenierungen der Macht (des Geldes oder der Politik) aufgehen, falls auch der Glaube an den unvermarktbarsten Gott verstummt, ist dann nicht auch der Mensch am Ende – und das bereits absehbar?

„Menschendämmerung“ im posthumanen Zeitalter?

Wir leben heute bewusstseinsmäßig in einer „Post“-Welt, einer Welt „danach“. Sie ist posttraditionell, was das rasche und gründliche Vergessen kultureller Herkunft angeht: „Geschichte ist fünf Jahre alt“⁴; posthistorisch – denn angeblich sei seit dem *annus mirabilis* 1989 auch die Geschichte zu Ende; postnational – denn im Blick auf das Globale wird ein Weltbürgertum fast schon erzwungen. Ja, unsere Ära ist sogar schon posthuman genannt worden,⁵ was auf die möglichen Manipulationen am menschlichen Genom und Kreuzungen mit dem Tier anspielt. Sie ist weiterhin betrachtet auch postsexuell, weil die binäre Unterscheidung zwischen männlich und weiblich im Zuge der Gender-Forschung als überholt ausgegeben worden ist.⁶ „Fließende Identität“ ist das Motto der „androgynmultiplen Körperlichkeit der Techno-, Pop- und Cyber-Kultur“. Utopien im Sinne des totalen Selbstentwurfes setzen sich zunehmend durch.⁷ Im Ausspielen des „Körper-Potentials“ vollziehen sich „performances“, in welchen vorzugsweise Frauen ihren eigenen Körper als Kunstwerk nutzen. Man ist nicht nur seines Glückes Schmied, sondern auch seines Körpers Schneider. Unnötig zu sagen, dass wir damit natürlich in einem Post-Feminismus angelangt sind: Die Frauenbefreiung hat ihr Subjekt verloren, da es Frauen sozusagen „nicht gibt“. Das Hauptwort dieser Prozesse lautet „Deonstruktion“ oder „My body is my art“. Kunst wird irritierendes Spiel mit dem eigenen Fleisch – Grenzen zwischen Fleisch und Plastik, Körper und Computer, Kunst und Nicht-Kunst verwischen sich.

³ Vgl. R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*. München 1948, 60.

⁴ D. Grünbein, *Aus der Hauptstadt des Vergessens. Aufzeichnungen aus einem Solarium*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 56 (07.03.1998), Bilder und Zeiten, I: „Los Angeles. Diese Stadt ist ein Frontalangriff auf das Gedächtnis. Ihr wucherndes Territorium ... ist ein Diagramm jener Amnesie, die am Jahrhundertende über den ganzen Globus fegt. (...) ‚History is five years old‘, sagt eine kalifornische Redensart.“

⁵ Vgl. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt 2001, 43.

⁶ Jedenfalls bei einer so maßgebenden Protagonistin wie Judith Butler und ihrem Bestseller *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt 1991 (*Gender Trouble*, New York 1990).

⁷ Körper wird als Ort des Protestes gegen eine nicht autonom erstellte Identität ausgespielt; vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Zwischen neuem Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung*, in: *Communio* 30 (2001), 225–237.

Unsere Lebenswelt ist damit auf dem Wege zur grundsätzlichen Überholung des eigenen Körpers. Die mögliche Kombination von Mensch und Maschine rückt weiter in Theorienähe, jedenfalls in den USA: Die Feministin Donna Haraway entwickelt den gedanklichen Entwurf des „Cyborg“, des *Cyber Organism*, einen durch Transplantate und technische Einbauten immer wieder funktionsfähig erneuerten Organismus.⁸ Dem Mathematiker Roy Kurzweil schwebt der Einbau von Nanocomputern in den menschlichen Körper vor. Seine fortschrittliche Frage lautet: „Braucht die Zukunft noch den (bisherigen) Menschen?“ Die Unterscheidung zwischen dem „Gewachsenen“ und dem „Gemachten“⁹ oder, noch klassischer ausgedrückt, zwischen *homo genitus* und *homo factus* schwindet;¹⁰ der *homo mechanicus et surrogatus* steht am Horizont einer lichten, womöglich alterungsfreien Zukunft.

Der Nach-Phänomene also kein Ende; „The Day After“ ist bewusstmäßige Wirklichkeit. Bisherige Orientierungen sind fürs erste totgesagt. Wir sind die Generation „danach“: nach Geschichte, Herkunft, Nation, Geschlecht, Körper, Selbstzweck ..., nach der Dekonstruktion des (bisherigen) Menschen.

Ist das Gottes-, „Bild“ am Ende?

Im Vermeiden von Festlegungen kommt es auch religiös zu Folgen: nicht allein zur Ablehnung des *einen* Gottes, sondern vielmehr tiefgreifend zur Entstellung seiner Ansprechbarkeit, seines Antlitzes. So strömt seit Jahren in die kulturelle Pluralität eine nicht mehr kultivierte Religiosität ein: Weit hin hat sie die Anbindung an die erprobten Formen des Kultus und der Frömmigkeit verloren. Vieles davon nennt sich „Spiritualität“ und versteht darunter vage ein Sich-Verlassen im Wortsinn: ein Aufgeben der eigenen, als zu eng empfundenen Individualität. Von größtem Einfluss sind hier Anleitungen zum Selbstüberstieg in Richtung auf ein „transpersonales“ Selbst, das eins wird oder genauer: erfährt, dass es in Wirklichkeit eins ist mit einem transpersonalen, anonymen Urgrund. „Person“ wird in diesen Entwürfen (vor allem bei Ken Wilber¹¹) als pure illusionäre Schnittstelle

⁸ Vgl. D. Haraway, *Woman, Simian and Cyborgs. The Reinvention of Nature*. London 1991.

⁹ Vgl. J. Habermas, *Zukunft* (Anm. 5), 45.

¹⁰ Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Kindsein zwischen Labor und Liebe*, in: Dies., *Eros – Glück – Tod* und andere Versuche im christlichen Denken. Gräffeling 2001, 165–182.

¹¹ Vgl. K. Wilber, *The Atman Project*. Wheaton 1980; Ders., *Das Spektrum des Bewußtseins*. Hamburg 1991; Ders., *Halbzeit der Evolution*. Frankfurt 1996 u. Ders., *Integrale Psychologie. Geist, Bewußtsein, Psychologie, Therapie*. Köln 2001.

übergreifender Mächte verstanden, die sich aufzulösen hat, um an das gesamte Potential anderer Bewusstseins anzdocken. Diese negative Besetzung des Ich und seine Lösung, nämlich Auflösung in ein vages „Selbst“, das mit Allbewusstheit zusammenfällt, hat offensichtliche Berührungspunkte mit dem Buddhismus, für den das Ich ja die eigentliche, schwer zu kontrollierende Stelle des Leidens, weil Lebenwollens, bedeutet. Leidüberwindung setzt daher auch bei west-östlichen Erfolgsautoren gezielt bei der Überwindung des Ich ein.

So scheint sich heute für das Denken anzubieten, in Zukunft auch die Personalität Gottes ad acta zu legen, schon im Zeichen einer Ökumene der Weltreligionen, und weder Frau noch Mann noch überhaupt ein einzelnes Geschöpf als Gleichnisbild für ihn zu nutzen. Vielmehr wird *das* Göttliche, *die* Gottheit als „dynamische Wirklichkeit“, als Urenergie und Werdegrund oder symbolhaft als Wasser, Licht, Atem oder deren Quintessenz wiedergegeben. So sehr Licht und Wasser beispielsweise in der Liturgie und in der Kunst als Mittel der Darstellung göttlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit sinnvoll genutzt werden, so läuft doch die Entstellung des Gottesbildes auf etwas gänzlich anderes hinaus. Der Absicht nach wird nämlich Gottes Transzendenz zur Immanenz umgeschmolzen. Wo die Schöpfung auf ihren Urheber lichthaft transparent wäre, wird sie nun selbst zum Urlicht. Bei der Selbstwerdung oder auch Entwerdung des Menschen verschmelzen das Selbst und das Göttliche. „Prozesse“ ohne Subjekt heben die Einmaligkeit des Personalen und des personalen Gottes auf in die Wiederkehr der Götter; der Polytheismus hat erneut seine Stunde.

Postsäkulare Postmoderne – Jean-François Lyotard

In einer Gegenbewegung sind nun aber zeitgenössische Momente aufzuweisen, wo „das Göttlich-Wirkliche“ nicht in einen gleich-gültigen Plural entsorgt, sondern als fremder, fremdbleibender Anspruch vernommen wird. *Jean-François Lyotard* (1924–1998), „Erfinder“ der Postmoderne,¹² kennzeichnete die Geschichte durch Einbrüche, die gedanklich nicht „gebändigt“, aber auch nicht weggedeutet werden können: durch das *Ereignis* und das *Erhabene*. Beide zerstören die Selbstsicherheit der Vernunft, erlauben aber auch keine beliebige Auslegung. Im *Ereignis* liest sich, auch theologisch, unschwer noch das Geschichtsdenken der jüdisch-christlichen Bibel, dass menschliche Geschichte nicht ein naturhaft-gleichmütig ablau-

¹² Vgl. J.-F. Lyotard, *Die postmoderne Lage*. Stuttgart 1980 (*La condition postmoderne*, Paris 1979).

fendes Geschehen sei. Geschichtlich strukturiertes Geschehen bestehe vielmehr aus Ereignissen, aus dem Unvorhergesehenen, dem Nicht-Kausalen. Das Ereignis setzt Lyotard zwar nicht religiös an, aber es bleibe unbestimmt im Sinne des Undarstellbaren. Das zeigt die Weigerung an, überall „vernünftige“ Zusammenhänge zu setzen. Das Ereignis müsse weder vernünftig sein noch eine eindeutige Sprache aufweisen, noch weniger müsse man sich darauf einigen – der „Widerstreit“¹³ ist mit dem Einbruchsscharakter des Ereignisses vorgegeben. Auf das Ereignis einigt sich niemand; es findet statt. Es gibt also Sprengungen durch Wirklichkeit, für die das autonome Subjekt keine Regeln hat.

Dazu kommt das *Erhabene*: Im Ereignis zeige sich das Erhabene, freilich nicht, indem es als Gott identifiziert wird. „Es gibt zwei Kennzeichen des Sublimen. Das Sublime ist jenes einbrechende Neue, Unvorhergesehene, jene Wirklichkeit, die sich plötzlich unseres Denkens und unserer Kategorien bemächtigt.“ Es ist ein unerklärt, unangekündigt Machtvolles, das kommt. „Das Erhabene ist nicht reine Lust; es ist eine Mischung aus Lust und Schmerz.“¹⁴ Lyotard denkt somit in eine ursprüngliche Fassungslosigkeit gegenüber der Wirklichkeit zurück; auch die menschliche Sprache versagt vor dem, was sich zeigt, dem „Monströsen“. Philosophie und Kunst werden „Brüder“ im Scheitern am Undarstellbaren.¹⁵ Für Lyotard ist daher der „vernünftige“ Diskurs (gegen Habermas) ein Selbstbetrug des Sprechens, das Mittelmaß der Mittelmäßigen. Das eigentliche Problem beginne vielmehr da, wo die Sprache, auch der künstlerische Ausdruck, im Monströsen und Unfasslichen verstumme.

So gibt es in der postmodernen Welt ein postsäkulares Denken; freilich keine Stelle, an der das Heilige unmittelbar vorkäme. Aber es kommt vor in seiner Abwesenheit, in seiner „Spur“, im Widerspruch gegen die pure Selbstherrlichkeit des sich selbst besitzenden, sich selbst verstehenden Subjekts. Das ist nicht nichts. Philosophisches Vor-Denken kehrt zurück in einer Fassungslosigkeit, von der sich die Autonomie-Formel der Aufklärung nichts hat träumen lassen. Lyotards Analysen sind Sprachrohr gesamtultureller „Erdbeben“.

¹³ Vgl. Ders., *Der Widerstreit*. München 1987 (*Le différend*, Paris 1983).

¹⁴ Ders., *Die Analytik des Erhabenen*. München 1994 (*Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris 1991).

¹⁵ Vgl. Ders., *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*. Berlin 1986.

Der Aufstand gegen die sekundäre Welt – Botho Strauß

Der widerspenstige Dramatiker und Essayist *Botho Strauß* (*1944) reflektiert immer wieder Geist und Ungeist der Postmoderne, der er bitter-überlegen widerspricht. Strauß holt seine Argumente aus der Ästhetik: das wirkliche Kunstwerk sei – aufreizend genug zu hören – zusammen mit dem Glauben (an die Wirklichkeit, an den göttlich Wirklichen) in den letzten europäischen Generationen verraten worden. Gemeint ist genauerhin die Dekonstruktion von Sprache zu beliebigen Textfragmenten, zu Deutungsspielerien, zu Wortmüll, der nicht meint, was er sagt. Botho Strauß bezieht sich zustimmend auf den Literaturtheoretiker *George Steiner* (*1929), der gegen die Dekonstruktion die Wirklichkeitsmacht des Wortes aufrief – im Rückgriff auf die „Real presences“.¹⁶ Steiner skizzierte scharf und heftig den Verlust der bedeutungsvollen Wirklichkeit durch eine seit dem 19. Jahrhundert angelegte, unübersehbar an inneren Widersprüchen laborierende, nominalistische Sprachzerstörung, gegen die er das primäre Wortverständnis, die Wirklichkeit des im Wort Gesagten ins Feld führte – bei vollem Bewusstsein, die im „Abwesenden“ erstarrten Theoretiker anzugreifen. Botho Strauß sekundierte dem ungebärdigen Vorredner Steiner im „Aufstand gegen die sekundäre Welt“ und für die „Anwesenheit“ – wovon?

„Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die Befreiung des Kunstwerks von der Diktatur der sekundären Diskurse, es geht um die Wiederentdeckung nicht seiner Selbst, sondern seiner theophanen Herrlichkeit, seiner transzendenten Nachbarschaft.“ Auch das *Wort* ist Kunstwerk von jeher, ja von seinem Anbeginn her aus dem Raum des *logos*. Denn gegen alle Dekonstruktion: Wort ist gleich Sinn. „Überall, wo in den schönen Künsten die Erfahrung von Sinn gemacht wird, handelt es sich zuletzt um einen zweifellosen und rational nicht erschließbaren Sinn, der von realer Gegenwart, von der Gegenwart des Logos-Gottes zeugt.“

Unmittelbar danach schließen sich die Sätze an: „In der Feier der Eucharistie wird die Begrenzung, das Ende des Zeichens (und seines Bedeutens) genau festgelegt: der geweihte Priester wandelt Weizenbrot und Rebenwein in die Substanz des Leibs und des Bluts Christi. Damit hört die Substanz der beiden Nahrungselemente auf, und nur ihre äußeren Formen bleiben. Im Gegensatz zur rationalen Sprachtheorie ersetzt das eine (das Zeichen, das Brot) nicht das fehlende andere (den realen Leib), sondern übernimmt seine Andersheit. Dementsprechend müsste es in einer sakralen Poetik heißen: Das Wort Baum ist der Baum, da jedes Wort wesensmäßig Gottes Wort ist und es mithin keinen pneumatischen Unterschied zwischen

¹⁶ Vgl. G. Steiner, *Von realer Gegenwart*. München 1990 (*Real presences*, Chicago 1989).

dem Schöpfer des Worts und dem Schöpfer des Dings geben kann.“¹⁷

Es fragt sich, was durch dieses Einsprengsel – ist es überhaupt jemand aufgefallen? – in ein 1999 erschienenes Buch für die zeitgenössische Kultur geschehen ist. Auf jeden Fall ein geheimes Erdbeben. Zweifellos wird hier „ästhetisch“ argumentiert – aber nur das Verständnis des sakramentalen Wortes, das sich in der Eucharistie verwirklicht, reißt nach Strauß die sinnleeren Zeichen von Zeichen auf. Verschwindet die Eucharistie, verschwindet auch das Kunstwerk, das aus dem Raum des Göttlichen kommt und nicht einzig aus dem illusionären psychischen Raum seines Autors. Sollte die Eucharistie, das schöpferische Wort der *Anwesenheit*, schwinden, verschwindet auch die Dichtkunst, noch genauer: verschwindet der Mensch, denn er ist „ein sakramentales Wesen . . . Alles, was er schafft, ist Darbringung, Opfergabe. Zuerst geben wir etwas ab, dann einander, dann weiter. Die erste Richtung des Werks ist die vertikale, seine Menhirgestalt.“¹⁸

Ist die Behauptung von Strauß wahr, dass „die Mitternacht der Abwesenheit überschritten ist“?¹⁹ Dieser Satz provoziert eine unglaubliche, unwiderstehliche Hoffnung für die gegenwärtige, zum Sinnlosen nivellierte, im Leeren triumphierende Kultur. Noch unglaublicher, dass der Satz im Zeichen der Eucharistie gesagt ist – jener Zusage der *Anwesenheit*, welche das dekonstruktive und destruktive Sprechen Lügen straft. Eucharistie als Sprengung des Geschwätzes, als Erweis von Wirklichkeit durch das Wort – trotzend der „reinen Selbstreferenz der Diskurse, dem nihilistischen Vertexten von Texten“²⁰. Es ist „nur“ ein ästhetischer Gottesbeweis – aber vielleicht der heute nötige? „Es gibt die Dreifaltigkeit Rubljevs, folglich gibt es Gott.“²¹ Gemeint ist nicht Rubljevs Psyche, die sich ihren Gott erschafft. Gemeint ist Gott, der sich Rubljew gezeigt hat. Wenn dieser „Gotteserweis“ aus dem wirklichkeitsgesättigten Kunstwerk zutrifft, lässt sich auch der folgende Satz sagen: Es gibt in der Welt der semantischen Spielereien die Eucharistie, folglich gibt es den theophanen *Logos*, das gottdurchleuchtete, das wirklichkeitsschwere Zeichen seiner Anwesenheit.

¹⁷ B. Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*. München 1999, 41.

¹⁸ Vgl. *aaO.*, 42.

¹⁹ Vgl. *aaO.*, 47.

²⁰ Vgl. *aaO.*, 50.

²¹ *AaO.*, 43. Dieser Satz geht auf den russischen Religionsphilosophen, Mathematiker, Physiker und Dichter Pawel Florenskij zurück (1882–1937), der im sowjetischen „Arbeitserziehungslager“ wegen „konterrevolutionärer Propaganda und Agitation“ erschossen wurde; vgl. P. Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland*. Stuttgart 21990.

Die „Schwäche“ Gottes – Gianni Vattimo

Nicht minder provokativ gerät die These des Turiner Philosophen *Gianni Vattimo* (*1936) von einem heute notwendigen „pensiero debole“ – nach dem Ende eines bestimmten Gottesbildes in seiner Koppelung an das Ende des Subjekts und der Moderne.²² Vattimo bezieht sich damit auf den von Nietzsche ausgerufenen Abschied von den „starken“ Sätzen einer herkömmlichen Metaphysik, einer „Gott“ vorbehaltenen, von seiner Allmacht durchtränkten „Hinterwelt“. Ihr gegenüber bleibe die menschliche Welt zweitrangig. Unvermutet – auch für Vattimo selbst – gelingt aber gerade nach dem „Tod“ dieses weltlosen Gottes, also nachmetaphysisch, der Anschluss an das Zentralthema des Christentums: an die Christologie. Liest man sie nämlich ausdrücklich unter den Vorgaben von Nietzsches Dictum vom „Tod Gottes“, so erscheine gerade in der Leidensfähigkeit Jesu, in seiner gott-menschlichen „Schwäche“ – nicht in seiner Allmacht –, ja gerade in seinem Tode jene Theologie, die anschlussfähig werde für heutiges Philosophieren.²³ Zugleich enthalte sie ursprünglich keineswegs eine weltent-hobene, geschichtsferne Metaphysik, gerade kein griechisch-ontologisches Gottesbild, in dem Gott zum absoluten Sein entpersonalisiert und antlitzlos verflüchtigt ist. Die Inkarnation Jesu schließe die Ekstasen und die Vergänglichkeit des Fleisches ein und eröffnet so nach Vattimo ein „schwaches“ Denken, das gerade nicht den Exitus des Christentums voraussetze, es vielmehr neu-ursprünglich begreifen lasse. Die Frage: Was ist der Mensch? ist auf diese Weise postmodern am Gott-Menschen zu buchstabieren; die Grammatik des Endlichen, die Fleischwerdung, wird neu-alt begriffen als die provokative Grammatik Gottes.²⁴

Vattimo hat mit dem – leicht irreführenden – Titel „Jenseits des Christentums“ 2004 nachgelegt: Jenseits wird neutestamentlich gelesen zum Diesseits, zur bestürzenden Anwesenheit des angeblich Entfernten; wie keine andere Botschaft sei dies der gedankliche, unvergleichliche Quellpunkt Europas: „Sobald ... das Abendland ... auf autonome und positive Weise die eigene Physiognomie zu finden sucht, ist das, worauf es stößt, der eigene christliche Ursprung in Form eines Erbes, das gewiss transformiert und ‚abgezweigt‘, aber doch so verfasst ist, dass es sein einziges identifizierendes Element darstellt.“²⁵ In den mit Derrida und mit Rorty dialo-

²² Vgl. G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*. Wien 1986 (2005) u. Ders., *Das Ende der Moderne*. Ditzingen 1990.

²³ Vgl. Ders., *Philosophieren – Glauben*. Stuttgart 2000.

²⁴ Vgl. E. Peterson, *Was ist Theologie?* (1925), in: Ders., *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. von B. Nichtweiss, Bd. 1: Theologische Traktate. Würzburg 1994, 1–22, hier 13f.

²⁵ Vgl. G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2004.

gisch angelegten Arbeiten²⁶ wird zwar das Christentum in seiner institutionellen Verfasstheit als zukunftssträftig bezweifelt, nicht aber in der nach wie vor tradierten Kernbotschaft von gott-menschlicher Gegenwart.

Gerechtigkeit für die Opfer? – Jürgen Habermas

Auch in Wortmeldungen namhafter deutscher Philosophen wird deutlich, dass das Sinnpotential von Religion, a fortiori aber der jüdisch-christlichen Herkunft und ihres großen Thesaurus, offenbar nicht einfach ablösbar ist durch die aufgeklärte Vernunft und ihre Zwecksetzungen, nicht ablösbar durch virtuelle Spiele, nicht ablösbar durch Psychohygiene. Tatsächlich scheint sich eine Wende anzubahnen: die unerwartete Wende von Intellektuellen zu Fragen eines neuen (alten?) Sinnentwurfs. Die Suche nach einer Anthropologie „jenseits des Nihilismus“ und „jenseits der virtuellen Konstruktion“ hat besonders nach dem 11. September 2001 begonnen.

Im Blick auf dieses eingekerbte Datum war bei *Jürgen Habermas* im Oktober 2001 die Rede von der Notwendigkeit einer universalen Gerechtigkeit – für die im Vergangensein verschwundenen Opfer. Gerechtigkeit, ein Zentralthema der Philosophie seit Platon, bleibe nämlich leer, wenn sie nur auf die Zukünftigen bezogen würde. „Auferstehung“ wäre die Sinnantwort auf irdisch nicht gutzumachende Leiden: „Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschlicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene *Hoffnung auf Resurrektion* hinterlässt eine spürbare Leere“, so – erstaunlicherweise – Habermas' Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001.²⁷ Mit anderen Worten: Im Sinnlosen bedarf es einer transzendierenden Antwort auf das menschlich nicht zu Lösende und nicht Denkbare. „Auferstehung“ ist damit mehr als ein „Anliegen“ in theologischer Metasprache. Sie hat – auch wenn sie bei Habermas nur noch im Konjunktiv formuliert werden kann – eine „Systemstelle“ im menschlichen Verlangen nach Gerechtigkeit. Gerade weil sich Gerechtigkeit auf alle und nicht auf wenige erstrecken soll, geht sie über den schmalen empirischen Ausschnitt an Geschichte hinaus, den Menschen aktiv gestalten könnten; der größere „Rest“ (der Toten und jetzt Lebenden) bleibt ohne Auferstehung für immer einem solchen gerechten Ausgleich entzogen. Auch in diesem Sinn ist eine Ge-

²⁶ Vgl. Ders./J. Derrida, *Die Religion*. Frankfurt 2001 u. Ders./R. Rorty, *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt 2006.

²⁷ J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt 2001.

schichte „mit Finale“ einem zyklischen Weltverlauf ohne Finale gedanklich und religiös vorzuziehen.²⁸

Damit begann ein Gespräch (spektakulär auch mit Joseph Ratzinger 2004),²⁹ in welchem Religion im Verhältnis zur Vernunft gleichsam neu kartographiert wird. Während er in den 90er Jahren starken Nachdruck auf das „nachmetaphysische Denken“ legte,³⁰ gelangt Habermas in seiner neuesten Veröffentlichung zu einer Kritik an dessen scheinbarer Unbefragbarkeit.³¹ Zwar beharrt er auf einer „detranszendentalisierten Vernunft“, doch nur im Sinne eines unersetzlichen, notwendig eng fokussierten Instruments von Wissenschaft. Keineswegs aber muss Methode zur Mentalität werden, muss der beschränkende Blick zur beschränkten Weltsicht gerinnen; über (zu glaubende oder zu verwerfende) Inhalte einer religiösen Weltdeutung ist damit nichts entschieden und nichts zu entscheiden. In dieser Trennung von (natur-)wissenschaftlicher Methode im Teilbereich und gläubiger Auslegung des Gesamten öffnet sich – entgegen alten Borniertheiten – das Fenster zu einem neuen Gespräch.

Im Absoluten die Absolution – Jacques Derrida

Eine tiefgehende, philosophisch fundierte religiöse Forderung, ausgesprochen von einem Agnostiker, kommt hinzu – umso verblüffender, als der kirchliche Usus auf diesem Gebiet immer mehr ausdünnt. Genügt es nach dem ungeheuren „Jahrhundert der Wölfe“ (Nadeshda Mandelstam), dass die Enkel der Opfer den Enkeln der Täter „verzeihen“? Wer hat sie dazu autorisiert? Jacques Derrida (1930–2004) greift seinen Landsmann Vladimir Jankélévitch an, der ein Verzeihen (spezifisch für die Nazi-Täter) ausdrücklich ausgeschlossen hatte, er greift aber auch einen „Polittourismus“ an, der die Toten um einer gegenseitigen Harmonie willen für immer tot sein lässt. Stattdessen gebe es eine abrahamitische Tradition, die von einer überragenden Vergebung wisse.

Die Rede ist von der notwendigen Absolution von Schuld, und zwar ausdrücklich im Blick auf die Täter. Sie müsse bis zur Verzeihung des Unverzeihlichen gehen, so Derrida in einem Interview zum Millenium: „Man muss von der Tatsache ausgehen, dass es ... Unverzeihbares gibt. Ist es

²⁸ Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Ante Christum natum – post Christum natum. Anmerkungen zum christlichen Zeitbegriff*, in: Dies., *Eros* (Anm. 10), 40–65, hier 62f.

²⁹ Vgl. J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*. Freiburg 2005.

³⁰ Vgl. Ders., *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt 1992 u. Ders., *Politik, Kunst, Religion*. Stuttgart 1992.

³¹ Vgl. Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt 2005.

nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung *rufft*? Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche ›lässliche Sünde‹ nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache ›Todsünde‹ heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, dass das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muss. Es kann nur möglich werden, wenn es das Un-Mögliche tut. (...) Was wäre das für eine Verzeihung, die nur dem Verzeihbaren verziehe?“³²

„Übersetzt“ kann dies wohl nur bedeuten, dass es Absolution nur im Absoluten gibt – nicht im Relativen menschlicher „Verrechnung“. Ähnlich wie bei Habermas drückt sich Derridas Forderung im Horizont des „Unmöglichen“ aus, des nur Erwünschten, nicht Realisierbaren; gleichwohl entspricht sie – bis in die Formulierungen hinein – dem Angebot biblischer Neuwerdung auch des Täters, nicht nur des Opfers. Wenn die Kultur diese (Un-)Möglichkeit unausdenklicher Huld nicht mehr ins Auge fasste, bleibe sie in ihren Untaten und im unwirklichen Austausch von Entschuldigungen der Nachgeborenen auf immer verfangen.

„Samstagslage“ der Kultur?

Tief unter der Schwelle des allgemeinen Bewusstseins wird die Spannung zwischen Intellekt und biblischer Offenbarung spürbar. Der schmerzlich vermisste, brennend entbehrte Fremde, der Lebendige selbst, der Gott, der die Hohlkugel und Tarnkappe des allseitig abgesicherten Bewusstseins stört – wäre diese Bedrohung nicht das wahre Glück? „Die einzige Bedingung, um jederzeit wirklich religiös zu sein, ist, stets intensiv das Wirkliche zu leben.“³³

Am Ende nochmals zu Botho Strauß, dem Erdbebenmesser. Er spricht selten von Gott. Aber sein Schweigen vibriert. Einmal bedient er sich eines Wortbildes von George Steiner: Die „Samstagslage“ der Kunst stehe „zwischen dem Freitag mit dem Kreuzestod und grausamen Schmerzen und

³² Vgl. J. Derrida/M. Wieviorka, *Jahrhundert der Vergebung*, in: *Lettre international* Hf. 48 (2000), 10–18, hier 11f.

³³ L. Giussani, *Der religiöse Sinn*. Paderborn 2004.

dem Sonntag der Auferstehung und der reinen Hoffnung. Weder am Tag des Grauens noch am Tag der Freude wird große Kunst geschaffen. Wohl aber am Samstag.³⁴ Daher kommt die Sprache bei vielen heutigen Denkern nur verhalten auf den Eintritt der „Andersheit“ zu sprechen, dennoch empfindet man deutlich die Unrast der intellektuellen Jagd. Es war Francis Thompson am Ende des religionskritischen 19. Jahrhunderts, der in einem wundervollen Bild sagte, zu solcher Jagd treibe nur der göttliche Jagdhund an.³⁵ Der Ruf nach Sinn, nach *Anwesenheit*, oder im Umkehrschluss die Trauer dumpfer Abwesenheit gärt heute als Unruhe im Tiefschlaf der Kultur. „Niemand spricht metaphysischer als der, dem Gott sich jäh in der Umkehrung offenbart, in Abgrund, Wunde und Leere.“³⁶

Um mit einem eher schwungvollen Bild zu enden: Gilbert Keith Chesterton spricht von einem „wirbelnden Abenteuer“ der Glaubenden mitten unter den vielen Meinungen. „In meiner Vision fliegt der himmlische Wagen donnernd durch die Jahrhunderte – die langweiligen Häresien straucheln und fallen der Länge nach zu Boden, die wilde Wahrheit aber hält sich schwankend aufrecht.“³⁷

Epilog

Wie weit trägt die neue Offenheit für das Christentum? Mit Absicht sind Stimmen nicht aus der Mitte, sondern eher vom Rande des kirchlichen Glaubens zusammengestellt worden, Stimmen aus Philosophie und Literatur. Ihrem Charakter nach sind sie Zurufe – Zurufe an das Christentum, seine Schätze nicht zu vergraben. Im Gegenteil: damit zu wuchern. Christentum wird als Unruhe in der diesseitigen, immer gleichförmiger, immer antwortloser werdenden Kultur verstanden. Denn die Vertröstung auf das Diesseits wirkt nicht mehr; seine Schalheit ist zu offenkundig. Die allenthalben wuchernde Religiosität, wie sie eingangs beschrieben wurde, und die neuerdings dagegen auftretende, sich „naturwissenschaftlich“ gebende Religionskritik greifen ineinander wie Räder eines leerlaufenden Zahnrads. Dass es eine 3500 Jahre erprobte Überlieferung gibt (Altes und Neues Testament zusammengesehen), die gegen die Götzen (der Selbstanbetung, der Dämonie im Menschlichen, der „Naturmächte“) einen wirklichen und wirksamen Gott stellt, scheint heute eine neue Botschaft zu werden.

³⁴ Vgl. B. Strauß, *Aufstand* (Anm. 17), 51.

³⁵ Vgl. F. Thompson, *Der Jagdhund des Himmels*. Innsbruck 1925.

³⁶ B. Strauß, *Aufstand* (Anm. 17), 31.

³⁷ G. K. Chesterton, *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*. Frankfurt 1998.

Man mag einwenden, dass dies nur für wenige Intellektuelle greift. Aber täuschen wir uns nicht: Was heute von wenigen gedacht wird, wird morgen von vielen wiederholt. Das traf nicht nur für die großen, ebenfalls weithin ungelesenen Ideologien zu, das trifft grundsätzlich für geistige Vorgänge zu, insbesondere wenn sie in die Tiefe reichen oder den Schacht in die Tiefe offen halten. Solche Vorarbeiten sind nicht nichts.

Das Neue an ihnen ist: dass sie sich mit der heute notwendigen Aufklärung verbünden. Denn Aufklärung kann heute nicht mehr bedeuten „Befreiung der Vernunft aus ihren Täuschungen, sondern Befreiung von der Täuschung, welche die Vernunft selbst ist. Und Vernunft als solche wäre dann Täuschung, wenn sie nur vorgeben könnte, aus sich auf ein Ganzes von Einsicht orientiert zu sein und dann auch durch sich aus dem Inbegriff von Täuschung befreit sein zu können.“³⁸ Anders: Vernunft ist werkzeuglich, bedarf eines vorgängigen „Ganzen“, auf das sie sich richtet, mehr noch: von dem und an dem sie selbst ausgerichtet wird. Der biblische Gott wird zum befruchtenden Wider-Stand der Vernunft.

³⁸ D. Henrich, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart 1999, 98.